جدل الفكر في علم الكلام الإسلامي

نقض إبراهيم النظام لمذهب شيخه العلاف في الجزء الذي لا يتجزأ

أ.د فرج بالحاج

كثيرا ما اتُّهم علم الكلام الإسلامي ورُمي أصحابه بالبدعة وإفساد الدين وبأن منهجهم هوالسفسطة والجدل العقيم وغايتهم هي التعمية وتضليل الناس ... وبدت اختلافات المتكلمين للبعض عقيمة بحكم غموضها وصعوبة تناولها ولا جدواها الديني في حين بدت لآخرين هامة بل كانت عندهم كتيبة الدفاع الأولى عن الدين وعن الثقافة الإسلامية عامة وبدا لهم الجدل الذي وقع بين المتكلمين ذا دلالات وذا معنى. لذلك نقدم في هذا الإطار مثالا ونضعه بين يدي القارئ ليلاحظ معنا إن كان هذا الاختلاف عقيما أم دالا .

مظنّة هذا المثال هي الفكر الاعتزالي وشخوصه هي كل من أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام ومجاله هو(التصويب والتخطئة). لقد خرج إبراهيم النظّام على شيخه وعلى سائر المعتزلة وخالفهم في إثبات الجزء الذي لا يتجزأ، ولئن بدا هذا عاديا لأن النظام قد خرج على أعلام المعتزلة أكثر من مرة واختلف معهم في أغلب القضايا التي شغلتهم فالملاحَظ أن كل مسألة ـ غير هذه ـ خرج فيها النظام على المعتزلة إلا وجد من سائرهم من يكون في صفه، فقال بالطفرة ووجد من يسانده في قوله، وقال بالكمون ووجد كذلك من يقول به معه ...ولكن نفيه للجزء الذي لا يتجزأ لم يوافقه فيه سائر المعتزلة. وقد انطلقت هذه المعارضة مبكرا مع أبي الهذيل العلاف أستاذ النظام الذي لقنه أصول الفلسفة وعلم الكلام وعوض أن يتابع التلميذ مذهب شيخه رفضه وعمل على تقويضه وهدمه بنفس الحماس والقوة اللتين أثبت بهما العلاّف الجزء الذي لا يتجزّأ. فإلى أي مدى أقنع النظام شيخه وخصومه من المعتزلة وغيرهم ؟ وماهي الدروس والعبر التي يمكن أن نحصل عليها من دراسة مثل هذا المثال في الجدل الكلامي ؟

قسمت هذا المقال إلى قسمين :
ـ قسم أول خصصته لدراسة آراء العلاف في هذه المسألة .
ـ وقسم ثان خصصته لآراء النظام المخالفة لما جاء في القسم الأول لإمكانية الملاحظة والمقارنة والاستنتاج .

في البداية إذا عدنا إلى الفكر الفلسفي وجدنا أرسطويصنف الوجود القائم إلى مقولات، فكل ما هو موجود يندرج تحت إحداها، فإما أن يكون جوهرا أوكيْفا أوكمّا أونسبة ... والجوهر سابق على ما عداه من المقولات لأن الجواهر توجد "مفارقة" أما الكيفيات فإنها لا توجد إلا بوصفها كيفيات لجواهر، والجواهر المفردة (على سبيل المثال : سقراط أوهذه المنضدة) موضوعات تنسب إليها محمولات وليست هي ذاتها محمولات على أي شيء آخر[1].

إنّ الجوهر هو ما يقوم بذاته ولا يفتقر في وجوده إلى غيره ولو من الناحية المنطقية على الأقل، فهو مختلف عن العرض الذي يوجد دائما في شيء آخر غيره. وعلى هذا يكون الجسم سابقا على اللون من الناحية المنطقية، فهو من حيث علاقته به يُعد جوهرا، كما أن اللون من حيث علاقته بالجسم يُعد عرضا. على أن قيمة فكرة الجوهر ليست منطقية فحسب وإنما هي ميتافيزيقية أيضا، فليس الأمر مقصورا على معرفة النظام الذي يعتمد فيه بعض العناصر المكونة للموجودات على بعضها الآخر ولا معرفة أي هذه الموجودات مفتقر إلى غيره فحسب بل لا بد كذلك من أن يُفتش في قرار كل شيء عما هوثابت دائم، أي عن الجوهر بمعناه الميتافيزيقي، ويجب أن يُلاحَظ أن المفكرين المسلمين قد اشتغلوا في حدود هذا المعنى الأخير بالبحث في الجوهر البسيط، وهوما ليس له أجزاء ولا يقبل الفساد بالتالي. يقول ابن متويه : "حقيقة الجوهر ما له حيّز عند الوجود، والمتحيّز هوالمختص بحال لكونه عليها يتعاظم بانضمام غيره إليه أويشغل قدرا من المكان أوما يقدر تقدير المكان، فيكون قد حاز ذلك المكان أو يمنع غيره من أمثاله عن أن يحصل بحيث هو. فهذه وما أشبهها أحكام المتحيز. فأفراد ما هذا حاله تسمى جوهرا. ومن هذه الأعيان تتركب الأجسام، فلهذا تجعل الجواهر أصول الأجسام"[2].

1- الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الأنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، مكتبة الأنجلوالمصرية، القاهرة، 1963، ص34.

2- الحسن بن متويه : التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق، سامي نصر لطف وفيصل بدير عون، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1975، ص47

فالجوهر عند المتكلمين إذن هو المتحيّز "وكل متحيز عندهم إما أن يقبل القسمة وهو الجسم وإما أن لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد الذي تتألف منه الأجسام"[3] وعلى هذا الأساس فإنهم إذا أطلقوا كلمة "جوهر" قصدوا الجوهر الفرد أوالجزء الذي لا يتجزأ. وقد وردت استعمالات أخرى مرادفة للجوهر في الفكرالإسلامي، فقد جاء في العقائد النسفية "أن العالم أعيان وأعراض، فالأعيان ماله قيام بذاته، وهوإما مركّب وهوالجسم، أوغير مركّب كالجوهر وهو الجزء الذي لايتجزأ، والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث في الأجسام والجواهر كالألوان والأكوان والطعوم والروائح"[4].

وقد ورد هذا المعنى للجوهر كذلك عند الخوارزمي الذي يقول : "ويسمي عبد الله بن المقفع الجوهر عينا ..."[5] لذلك قيل إنّ كلمة "الأوسيا" الأرسطية ترجمت إلى العربية بكلمة "عين" وهذا اللفظ في العربية يعني "الأصل المطلق" ولكن يبدوأن هذه الكلمة لم تكن كافية لذلك حلت الكلمة الفارسية "جوهر" محلها وهي التي نجدها دائما في المعاجم العلمية والفلسفة الإسلامية[6].

وهذا الكلام لا يسلم من النقد لحسمه أن لفظة جوهر لفظة فارسية وهو حسم يمكن زعزعته بما ورد من نصوص تتعلق بالمسألة ولا تستبعد إمكانية أن تكون هذه اللفظة عربية : فالرازي يذهب إلى أن الجوهر مشتق من الجهر وابن متويه يقول : "قد يصح أن تكون اللفظة معربة، ثم ليس يقدح في كونها لغة لهم كما قالوا إستبرق وسجيل وغيرهما"[7]. ولا يبعد الطوسي عن هذا إذ يرى : أن الجوهر حجر يستخرج منه شيء ينتفع به على ما في القاموس ...وقيل مشتق من الجهر بمعنى الظهور ويحتمل أن يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره"[8].

3- السيد الشريف الجرجاني : شرح المواقف، القاهرة، 1311هـ، 1/ 298
4- سعد الدين التفتازاني : شرح العقائد النسفية، مصر، 1321، ص 42.
5- محمد بن أحمد الخوارزمي : مفاتيح العلوم، مطبعة الشروق، مصر، 1342هـ، ص 86.
6- سامي نصر لطف : فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، نشرة مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، 1978، ص 23.
7- ابن متويه : م.ن، ص74.
8- علاء الدين الطوسي : شرح التجريد على المواقف (بهامش شرح المواقف)، (د.م)، دار الطباعة العامرة 1893/1311، 343/2

وفي الجملة فإن لفظة "جوهر" تعني عند الفلاسفة الموجود القائم بنفسه لا في موضوع ويقابله "العرض" وهوالموجود في موضوع[9]. وقد ذهب إلى هذا المعنى فلاسفة الإسلام دون متكلميه الذين قصروا لفظة الجوهر على الجوهر الفرد أوالجزء الذي لا يتجزأ .

في الفكر الكلامي والإسلامي بصفة عامة يعتبر أبوالهذيل العلاف رائد الفلسفة الذرية، فهوالذي أثبت الجوهر الفرد، وهوالذي تبناه ودافع عنه. فهل يمكن أن نعتبره مبتكرا لهذا القول أم أنه تأثر فيه بالفلاسفة اليونانيين السابقين (ديمقريطس وأبيقور) كما تردد كثيرا ؟

قد يكون أبوالهذيل العلاف تأثر بسابقيه والمقارن بينه وبين الفلاسفة الذريين لا يستطيع بحال أن ينكر هذا الشبه رغم الاختلاف الواضح في وجهات نظر كل من العلاف وفلاسفة اليونان. فالعلاف مفكر إلهي لا يبحث الطبيعيات لذاتها ولا يبحثها بحثا نظريا مجردا كالفيلسوف وإنما يبحثها بغاية تدعيم فكرة أوغاية هي إثبات وجود إله صانع قديم هو الذي أحدث هذا العالم ليدل عليه . فغايته هي إثبات إلهه وإثبات قدرته وعلمه...لأنه يدافع - كمتكلم - عن عقيدته التي تقول بحدوث العالم ووجود محدث له وهذا هو السبب الذي دفعه إلى أن : "يجعل الجواهر الفردة قابلة للمجامعة والمماسة والحركة، وكل هذا يكون من قبل الله. أما ديمقريطس وأبيقور فإنهما جعلا هذه الشروط طبيعية في الجوهر الفرد الذي يتحرك بنفسه حركة طبيعية تتكون على إثرها الأجسام ويستغني بذلك عن محرك يحركه"[10].

لا يمكن إنكار تأثر العلاف بسابقيه ولكن لا يمكن أيضا إنكارصدور العلاف عن مبدإ مغاير لمبدئهم وتوجهه نحوغاية مخالفة لغايتهم ويبدوأن الفكرة تطورت ولم تصله يونانية بحتة ولعل هذا ما حاول إثباته "بريتزل Pritzel"

9- انظر : ابن رشد : مابعد الطبيعة، المطبعة الأدبية، مصر، ص7 . والكندي : رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق، محمد عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، مصر 1369/ 1950، ص 166 . والفارابي : كتاب الحروف، تحقيق، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت 1970، ص97 . وابن سينا : الحدود، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، (تونس، الدار التونسية للنشر، والجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب)، 1994، ص279. والتهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون، منشورات شركة خياط، بيروت، (د.ت)، مادة جوهر. والجرجاني : التعريفات، الدار التونسية للنشر، تونس، 1974، ص43

10- علي مصطفى الغرابي : أبوالهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، مطبعة حجازي، مصر، 1949/1369، ص56.

الذي يؤخذ رأيه باحتراز لتأكيده على مسلك واحد للفكرة هوالمسلك الغنوصي. يرى بريتزل أن مذهب المتكلمين في الجوهر الفرد يرجع أصله لمذاهب اليونان بعد أن أصابها تغيير كبير، وهويشير بذلك إلى أن الفرق الغنوصية قد تكون قامت في هذا الأمر بدور الوسيط لكن " بينيس Pines " يتهمه بتطويع النصوص التي ذكرها الأشعري وتفسيرها تفسيرا فيه تكلف[11].

والذي يعنينا هنا أن مذاهب اليونانيين قد تطورت واستمر البحث فيها حتى وصلت إلى العلاف فاستغلها وقررها كما أراد، والطرق التي يمكن أن يحصل منها العلاف على الفلسفة اليونانية عديدة ذلك أن منطقة الشرق الأدنى في تلك الفترة كانت منطقة تروج فيه فلسفة اليونان بفضل المدارس المنتشرة في الاسكندرية والرّها ونصيبين وجنديسابور وحرّان ...وبفضل الجهود السريانية والمسيحية النشيطة التي تعتمد الفلسفة في جدالها، إضافة إلى حركة الترجمة التي ازدهرت في تلك الفترة وركزت على الكتب الفلسفية[12].

ولئن حاول بينيس نفي المصدر اليوناني فلإثبات مصدر آخر لا يقل أهمية عنه وهو المصدر الهندي الذي التمسه عند بعض الفرق البوذية (رقة "الويْبهاشيكا" وفرقة "السوْترانتيكا" وعند فرقة "الجاينا"، وفي مذهب فرقتين من فرق البراهمة هما "النيايا" و"الوايشيشيكا"، وكذلك عند اليوجا وعند فرقة "سامكهيا"[13].

لا يعنينا هنا تعيين المصدر الذي تأثر به العلاف وعلم الكلام الإسلامي لصعوبة الجزم في هذه المسألة أمام غياب الدليل وصمت النصوص ولكن رغم كل ذلك لا ينفي تأثر العلاف بمن سبقه إلا مكابر لأن الانتفاع بما سبق واضح ولا حاجة لنا في تغطيته وهوأمر لا يضر الفكر الإسلامي في شيء ولا ينفي عنه إبداعه لأن الفكر الإنساني نهر سيّال متدفق وغير منقطع بالمرة يأخذ اللاحق عن السابق ما يروق له ويضيف له ثم يمرره لمن بعده .

11- سلامون بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946/1365، ص98

12- انظر : دي لاسي أوليري : علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، تحقيق، وهيب كامل، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962 . وله أيضا : مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ت. تمام حسان، مطبعة الرسالة، مصر، (د.ت). وانظر كذلك : ماكس مايرهوف : من الاسكندرية إلى بغداد، تحقيق،عبد الرحمان بدوي، ضمن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965.

13- بينيس : م . ن، ص 99 – 100.

وقد عرفت الفلسفة اليونانية الجزء الذي لايتجزأ أو الذرة بمصطلح اليونان قبل معرفتها بالجوهر المجرد بالمعنى الأرسطي وسبب ذلك هو ارتباط الفلاسفة السابقين على سقراط بالطبيعة وانشغالهم بتكوين العالم الطبيعي. ويمكن تقسيم هؤلاء الفلاسفة إلى أجيال ثلاثة :

- الجيل الأول : اهتم بالبحث في المادة الأولى، وهو يضم فلاسفة المدرسة الأيونية والطوائف الفيثاغورية التي أقرت تفسيرات كونية تُرجع التعدد والتنوع المشاهد في الكون إلى مادة واحدة (الهواء، الماء، النار ...).

- الجيل الثاني : كان جيل حركة نقدية تمثلت في هيرقليطس Héraclite والإيليين (كسينوفان Xénophane وبرمنيدس Parménide وزينون Zénon) الذين أعلنوا الموجبات الأساسية للعقل، ووصلوا إلى أن الحقيقة المطلقة لا يمكن أن تدرك من قبل العقل الإنساني الموجود في عالم التغيرات المختلفة، ولكن نقدهم لم يبلغ درجة نقد الفيثاغوريين الذين اتجهوا أكثر نحو التفسير الرياضي للطبيعة.

- الجيل الثالث : اعتمد محاولة فهم الطبيعة ولكن ليس على أساس المادة الواحدة على غرار الطبيعيين الأوائل وإنما باعتماد تعدد العناصر (نظرية العناصر الأربعة عند أنباذوقليدس Empédocle/ النظرية الذرية عند لوقيبوس Leucippe وديمقريطس Démocrite)[14].

فالفلاسفة الأوائل إذن اهتموا بتفسير الطبيعة ولكن الأمر لم يكن سهلا وحيّر هؤلاء المفكرين الذين رماهم أبيقور Epicure بالتقصير ومجانبة الحقيقة[15] لتقديرهم أن المصدر الأساسي للأشياء هو عنصر واحد (النار أوالماء ...) أو عنصران (الهواء والنار أو التراب والماء ...) ورأى أنه لا وجود إلا للذرات والخلاء الذي تتحرك فيه.

وهكذا بقيت تفسيرات هؤلاء الفلاسفة مغرقة في المادية ولم تتضح عندهم فكرة الجوهر المجرد بحكم قصورهم في ذلك العصر عن تصور ما هو ميتافيزيقي ولم يكن الفصل بين المادي والروحي في ذلك الوقت واردا فقد كانت المادة التي حدثنا عنها طاليس غاصة بالآلهة كما كانت النار عند هيرقليطس

14- Encyclopédie universelle Bordas , Roger et Françoise Caratini, v2,p.191.

15- Paul Nizan, Les matérialistes de l'antiquité , Ed. petite collection maspéro, paris 1968, p 61.

مصحوبة بحركة الأشياء وسيلانها المستمر والاعتقاد الذي كان سائدا هو أن الأشياء المادية ترمز إلى أشياء غير مادية[16].

وبقيت فكرة الجوهر غامضة ولا تزيد على أن تعني عندهم أصل الأشياء. ولم تتضح مشكلة الثنائية بين الجوهر المادي والجوهر الروحي إلا مع سقراط بعد تأثره بالفيثاغوريين وبتأملاته الأخلاقية. فقد أصبح الجوهر هو الماهية أو المثال، أي أنه أصبح معنى مجردا عاما ومعقولا وليس فقط ماديا وجزئيا ومحسوسا. وإذا كان سقراط وأفلاطون قد قالا بجواهر كلية فإن الكليات عند سقراط عقلية تعتمد في وجودها على العقل، غير متحققة في الخارج وغير متعينة كالتقوى والعدالة والإنسانية ولكنها عند أفلاطون كانت كليات متعينة : كانت مُثلا عقلية موجودة بالفعل في عالم المُثل. وهي ليست من صنع العقل بل هي جواهر ثابتة غير متغيرة، قديمة، أزلية، أبدية.

أما أرسطوفبالرغم من أنه استطاع توضيح المشكلة فقد عجز عن حل تلك الثنائية بين المادي والروحي لقوله بارتباط المادة والصورة ولكنه انتقد السابقين عليه وخاصة الماديين منهم ورأى أن تركيب الأجسام من عنصر واحد يجعلها متفقة من حيث الطبيعة والبنية فلا تختلف إلا من حيث العرَض والواقع أننا نرى الأشياء متمايزة في الواقع تمايزا جوهريا وهذا الاختلاف الذي نشاهده بين الموجودات الطبيعية يقطع بأنه يوجد بينها تباين جوهري لا عرضي الأمر الذي يستحيل معه أن نردها جميعا إلى عنصر واحد نفسر به تكوينها الطبيعي[17]. وهكذا أثبت أرسطوأن مفهوم الجوهر لا يتصف بالثبات والدوام في كل أنواعه وفي كل الأحوال بل إن ثمة جوهرا متغيرا هوالجوهر الطبيعي أو الجوهر المفرد الجزئي.

وأرسطو الذي يثبت هذا الجوهر المفرد الجزئي لا يثبته على غرار الذريين وإنما يرى أن الجسم قابل للقسمة مطلقا وبدون حد، لكن هذه القسمة لا تكون إلا بالقوة أما بالفعل فإنها غير ممكنة ولا واقعة أبدا فحسب أرسطو: "من الصعوبة الكبرى افتراض أن الجسم قابل للقسمة إلى ما لا نهاية وأنه من الممكن تحقيق هذه القسمة. فماذا يبقى في الواقع في الجسم الذي يمكن أن يخلص من قسمة كهذه ؟ فإذا افترض أن شيئا قابلا للقسمة مطلقا وأنه يمكن حقيقة قسمته هكذا فلا

16- سامي نصر لطف : فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص18.
17- م.ن، ص 17 - 20

يكون من المحال في شيء أنه أمكن قسمته مطلقا مع أنه لم يقسم في الواقع ولا أنه قد قسم فعلا"[18].

اختمرت هذه المعاني وبلغت المسلمين الذين أشاروا إليها وانتفعوا منها ولكن المتكلمين لم يتابعوا أرسطوفي هذا الذي يراه وقالوا : "كل جوهر فهومتحيّز، وكل متحيز إما أن يقبل القسمة فهوالجسم أولا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد، هذا عند الأشاعرة. وعند المعتزلة : إن قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط، وإن قبل القسمة في جهتين فهو السطح وإلا فهوالجسم، ولا اختلاف بينهم في المعنى بل في القسمة"[19] هذا الكلام أورده البيضاوي في شرحه على المواقف المسمى "طوالع الأنوار" وقد حاول شارح الطوالع "الأصفهاني" في"مطالع الأنظار" أن يقارن ما قاله المتكلمون بما قاله الفلاسفة حيث يقول : "قال الحكماء : الجواهر منحصرة في خمسة : الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل، وذلك لأن الجوهر إما أن يكون محلاً لجوهر آخر وهو الهيولى، أوحالاً في الجوهر وهو الصورة، أومركبا منهما وهو الجسم، أولا يكون كذلك : أي لا يكون محلاً ولا حالاً ولا مركبا منهما وهو المفارق. والمفارق إنْ تعلق بالجسم تعلّق التدبير فهو النفس، وإن لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل"[20].

والمقارن بين القولين يلاحظ غياب المعنى الروحي للجوهر عند المتكلمين. فهم يحصرون معنى الجوهر في المتحيّز الذي يجعلونه على ضربين : متحيّز قابل للقسمة وهو الجسم، ومتحيّز غير قابل للقسمة وهو الجوهر الفرد. والتحيّز ينفي قطعا المعنى الروحي للجوهر أو الجوهر المفارق كما عبر عنه الأصفهاني لأن التحيز هو شَغل الحيز أوالمكان .

فالجوهر في علم الكلام إذن هو الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو المكوّن للأجسام، وهو المتحيّز، الشاغل للمكان، ولا يمكن تصور الجوهر عندهم إلا هكذا وهذا ما عبر عنه ابن متويه بقوله : "حقيقة الجوهر ما له حيّز عند الوجود، والمتحيّز هو المختص بحال لكونه عليها يتعاظم بانضمام غيره إليه أو يشغل قدرا من المكان أوما يقدر تقدير المكان، فيكون قد حاز ذلك المكان أو يمنع غيره من أمثاله عن أن يحصل بحيث هو. فهذه وما أشبهها أحكام المتحيّز. فأفراد

18- أرسطو: الكون والفساد، ترجمة، أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1932/1350، ص 119

19- الجرجاني : شرح المواقف، 1/ 298

20- م . ن : 298/1

ما هذا حاله تسمّى جوهرا. ومن هذه الأعيان تتركب الأجسام، فلهذا تجعل الجواهر أصول الأجسام"[21].

لكن العلاف لاينكر وجود جوهر غير جسمي ويفرق تفريقا بيّنا بين الجسم والجوهر الفرد، يقول : " ليس كل جوهر جسما، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسما، لأن الجسم هوالطويل العريض العميق في حين أن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولاعرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق"[22] وهذا ما دفع بالنظام إلى إنكاره لأن العلاف جعله شيئا روحيا غير محسوس وعارض الصّالحي من المعتزلة القائل "لا جوهر إلا جسم" ورأى أن الجوهر قد يكون غير جسم وضرب مثلا لذلك بالجوهر الفرد الذي يتحرك ويسكن وينفرد ويماس ستة أمثاله بنفسه، ويجامع غيره ن ويفارق غيره ... ومع ذلك لا لون له ولا طعم ولا رائحة ولا حياة ولا قدرة ولا علم، لأن هذا لا يجوز إلا للجسم[23] فماذا بقي في الجوهر الفرد من أعراض يمكن أن يُعرف بها بعد نفي هذه الأعراض المميزة للأشياء عنه ؟!

مثل هذه المعاني التي يقررها العلاف للجوهر تميزه عن فلاسفة اليونان الطبيعيين، فهو يجعل من الجوهر الفرد شيئا روحيا غير مدرك، ولكنه يجيز مع ذلك أن يُفرده الله فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وإدراكا له[24]. وهذا غير وارد عندهم. هكذا يجعل أبوالهذيل لفلسفته الطبيعية الذرية محورا يديرها وتدور حوله وهو الله، ويتميز عن الفلاسفة ليكون **متكلما** لا غاية له من أبحاثه الطبيعية غير الدفاع عن عقيدته وإثبات وجود الله وقدرته وحدوث العالم.

وباعتماد هذه الفلسفة الذرية حاول العلاف أن يحل المشكلة الطبيعية : فالعالم عنده يتكون من عدد من الذرات أو من جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ، وهذه الجواهر البسيطة لا تركيب فيها إذ لا طول لها ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ... ولكن باجتماعها مع بعضها تتكون الموجودات وبانفصالها يحدث الفساد، والكون والفساد عنده مرتبطان بالقدرة الإلهية. فلا يمكن لهذه الأجزاء أن تجتمع إلا بقدرة الله ولا يمكن لها أن تنفصل إلا بإرادته. وهو بهذا

21- ابن متويه : التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 47

22- أبوالحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، 1389، القاهرة، /1969، 2/9 - 14

23- الأشعري : م . ن، 14/2

24- الأشعري : م . ن، 14/2

يظهر التوجه العام لنظريته التي تختلف تمام الاختلاف عن النظرية الطبيعية التي ترى أن الكون والفساد من طبيعة الأشياء .

وفي تدليله على وجود الجزْء الذي لا يتجزأ لا يخرج أبوالهذيل عن هذا الخطّ، يقول : "إنّ الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ، وإنّ الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ"[25].

فهويجوّز على الجسم الافتراق ولكن لا يكون هذا الافتراق إلا بيد الله، وهذه القسمة التي يجوّزها هي قسمة ذات نهاية وغايتها الجزء الذي لا يتجزأ. فكل جسم قابل للقسمة نصفين فأربعة فثمانية حتى يصير كلّ جزء غير قابل للقسمة، ويضرب مثلا لذلك بالخردلة لأنها أصغر الأجسام، فإذا ما صدق تدليله على الخردلة صدق على سائر الموجودات.

وقد صنف العلاف الوجود صنفين : قديم ومحدث، والقديم مخالف للمحدث.. إذ الأشياء المحدثات عنده لها كلٌّ وجميعٌ وغاية يُنتهى إليها في العلم بها والقدرة عليها. فلما كان القديم عنده ليس بذي غاية ولا نهاية ولا يجري عليه بعضٌ ولا كلٌّ وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلا وجميعا. يقول : "وجدت المحدثات ذات أبعاض، وماكان كذلك فواجب أن يكون له كلٌّ وجميعٌ، ولوجاز أن تكون أبعاض لا كُلّ لها جاز أن يكون كلٌّ وجميع ليس بذي أبعاض. فلما كان هذا مُحالا كان الأوّل مثله"[26].

فالعلاف يصدر عن تفكير ديني بحت ولكنه يحاول أن يعتمد مقولات العقل والتفكير المنطقي ليدلل على رأيه، ولا ينسى مرجعيته الأولى "القرآن" ومن أدلته القرآنية قوله تعالى "إنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْء قَدِير"[27] و"هوبِكُلِّ شَيْء عَلِيم"[28] و"ألا إنه بِكُلّ شَيْء مُحِيط"[29] وقوله تعالى "وأحْصَى كُلَّ شَيْء عَدَدًا"[30] قال : فقد ثبت

25- الأشعري : م . ن، 14/2
26- أبوالحسين الخياط : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957، ص 16-17
27- النحل 17
28- البقرة 29
29- فصلت 54
30- الجن 28

بقوله عز وجل إن للأشياء كُلا وثبت نفسه عالما به، محيطا له، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية[31].

هكذا يثبت العلاف ببراعة نادرة تناهي الموجود ويدلّل على رأيه في تكوين الجسم المتناهي من أجزاء لا تتجزأ دون أن يخرج عن نطاق النصّ أو يخالف مقولات العقل أو يخرج عن المعطيات الواقعية للأشياء. وبعد أن حسم الأمر في مسألة الجزء وأثبته تناول مسألة لصيقة به هي الأعراض التي اختلف فيها المتكلمون اختلافا بيّنا أثر في رؤاهم وتصوراتهم تأثيرا كبيرا .

قال قائلون : سميت الأعراض أعراضا لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها وأنكر هؤلاء أن يوجد عرض لا في مكان أويحدث عرض لا في جسم وهذا قول النظام وكثير من أهل النظر"[32] ولكن العلاف رفض هذا القول وقال : "لم تُسمّ الأعراض أعراضا لأنها تعترض في الأجسام لأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان"[33]. وعارض كذلك من قال إنما سميت أعراضا لأنها لا لبث لها[34] فذهب إلى أنّ الألوان تبقى وكذلك الطعوم والأراييح والحياة والقدرة تبقى ببقاء لا في مكان. والبقاء عنده هوقول الله عز وجل للشيء "ابْقَ" وكذلك في بقاء الجسم وفي بقاء كل ما يبقى من الأعراض. وزعم أن الآلام تبقى وكذلك اللذات، فآلام أهل النار باقية فيهم ولذات أهل الجنة باقية فيهم وعارض بذلك شقا كبيرا من المعتزلة مثل أحمد بن علي الشطوي وأبي القاسم البلخي والنظام وغيرهم الذين رأوا أنّ الأعراض لا تبقى وقتين لأن الباقي عندهم إنما يكون باقيا بنفسه أوببقاء فيه، فلا يجوز أن تكون باقية بأنفسها لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها، ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها لأنها لا تحتمل الأعراض[35]. ولعل الاختلاف بينهم يعود إلى معنى البقاء، ذلك أن البقاء عند البلخي مثلا لا يكون من خارج وإنما يكون الباقي باقيا بنفسه أو ببقاء فيه فلما استحالا استحال البقاء عنده ولكن أبا الهذيل يجعل العرض باقيا بغيره وهوقول الله له "ابْقَ". فالأعراض إذن باقية عنده بإرادة الله ولوأن بعض الأعراض غير باقية عنده كالحركات .

31- الخياط : كتاب الانتصار، ص 17

32- الأشعري : مقالات الإسلاميين، 57/2

33- م . ن، 57/2

34- م . ن، 57/2

35- م . ن، 46/2 -47

وهكذا يبقى العلاف ملتزما بالخط الذي رسمه لنفسه وهوجعل الموجودات - الجواهر والأعراض - خاضعة لقدرة الله. ولا يخرج عن المعتزلة في معنى الأعراض، فهو يرى على غرار بشر بن المعتمر وجعفربن حرب والاسكافي وغيرهم أن الحركات والسكون، والقيام والقعود، والاجتماع والافتراق، والطول والعرض، والألوان والطعوم والأراييح، والأصوات والكلام والسكون، والطاعة والمعصية، والكفر والإيمان، وسائر أفعال الإنسان، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، واللين والخشونة أعراض غير الأجسام[36]. وثبّت أبوالهذيل كذلك الحياة عرضا، والحواسّ الخمس أعراضا غير البدن، والنفس عرضا غيرها وغيرالبدن[37].

وهكذا تكون الأعراض عنده معاني قائمة بالأجسام لأنه لا يمكن رؤية الأجسام بدون الأعراض ولا يمكن إدراك حدوثها ولا تغيّرها. والأعراض يمكن أن ترى عند أبي الهذيل كما يمكن أن تُلمس : "فالإنسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحرّكا، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكنا، وكذلك القول في الألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع ... وكان يزعم أن الإنسان يلمس الحركة والسكون بلمسه الشيء متحركا أو ساكنا لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكنا والآخر متحركا، وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الإنسان فرّق بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه : فهو يلمس ذلك العرض. وكان يزعم أن الألوان لا تُلمس لأن الإنسان لا يفرق بين الأسود والأبيض باللمس"[38].

وهوهنا لا يتصور انفصالا بين الجوهر والعرض لأجل ذلك يقول إنّ الإنسان يرى العرض أويلمسه برؤيته الجوهر أو لمْسه كالحركة التي نراها إذا رأينا الشيء المتحرّك، وكالسّكون الذي نراه إذا رأينا الشيء الساكن ولكن العلاّف لا ينسى ربط الإدراك الحسي للشيء الذي هو اللمس والرؤية بالإدراك العقلي الذي هو التمييز ولذلك نفى لمس الألوان لأن الإنسان عنده لا يفرق بين الأسود والأبيض بمجرد اللمس.

إن هذا الرّبط بين الجوهر والعرض يوهم بعدم التفريق بينهما لكن الحقيقة أن أبا الهذيل يفرّق تفريقا واضحا بين الجوهر والعرض والجسم. فالجوهر عنده

36- م . ن، 37/2
37- م . ن، 2/ 30 - 31
38- م . ن : 2 / 49 - 50

أو الجزء الذي لا يتجزأ محال أن يكون جسما لأن الجسم هو الطويل العريض العميق في حين أن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولاعمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق[39] والطول والعرض والعمق والاجتماع والافتراق.... أعراض وهي غير الجزء الذي لا يتجزأ لأن العلاف ينفيها عنه .

وهكذا يكون العالم عند أبي الهذيل مكوّنا من أجزاء ثلاثة كلها حادثة : خلق الله الجواهر أوّلاً ووصفها بأعراض ثم ركّب الأجسام من الجواهر ثم خلق الأعراض للأجسام[40].

أمّا الجسم فهوعند العلاف "ما له يمين وشِمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وأقلّ ما يكون الجسم ستة أجزاء : أحدها يمين والآخر شِمال، وأحدها ظهر والآخر بطن، وأحدها أعلى والآخر أسفل. والجزء الواحد الذي لايتجزأ يُماس ستة أمثاله، ويتحرك ويسكن، ويجامع غيره، ويجوز عليه السّكون والمماسّة، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئا من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء، فإذا اجتمعت فهي الجسم وحينئذ يحتمل ما وصفنا"[41].

فالجسم يخالف الجزء في التركيب : الجزء بسيط والجسم مركّب من ستة أجزاء، وهو يجعله مركبا من ستة أجزاء لا أكثر من ذلك ولا أقلّ تمشّيا مع قاعدته في (أنّ الجزء يماسّ ستة أمثاله) فإذا حدث واجتمعت ستّة أجزاء إلى بعضها متماسّة فذاك هوالجسم الذي يجوز عليه عندها اللون والطعم والرائحة والطول والعرض والعمق وسائر الأعراض. والعلاف يخالف في ذلك كثيرا من المتكلمين الذين يختلفون هم كذلك فيما بينهم في أقلّ الأجزاء التي يمكن أن تكوّن جسما. فمعمّر يقول إن أقل الأجسام ثمانية أجزاء[42] والفوطي يجعل الجسم ستة وثلاثين جزءا لا يتجزأ، وذلك أنه جعله ستة أركان، وجعل كل ركن منه ستة أجزاء، فالذي قال أبوالهذيل إنه جزء جعله هشام (الفوطي) ركنا[43].

والعلاف لا يخرج في تعريفه للجسم عن تعريفات المعتزلة المتقاربة والتي تركز على ثلاثة أبعاد :

39- م . ن : 9/2

40-علي مصطفى الغرابي : أبوالهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، مطبعة حجازي، مصر، 1949/1369 ص 54

41- الأشعري : مقالات الإسلاميين، 2 / 5

42- م . ن، 6/2

43- م . ن، 6/2

ـ بعضهم يركز في تعريف الجسم على الطول والعرض والعمق مثل معمّر والنظاّم، ولو أن العلاّف لا يستعمل هذه العبارات وقد يكون عوّضها بقوله (الجسم هوما له يمين وشِمال وظهر وبطن، وأعلى وأسفل) لأن هذا التعبير يؤدي معاني الطول والعرض والعمق : فعبارة اليمين والشمال تؤخذ بمعنى الطول، والظهر والبطن بمعنى العرض، والأعلى والأسفل بمعنى العمق .

ـ وبعضهم يركّز على التأليف والاجتماع. قال عيسى الصوفي : "الجسم إنّما كان جسما للتأليف والاجتماع" وقال الإسكافي : "معنى الجسم أنه مؤتلف"[44] وقال ضرار بن عمرو: "الجسم أعراض ألّفت وجُمعت فقامت وثبتت"[45] وأبوالهذيل لا يخرج عن هذا المجال لأنه لا يسمّي الجسم جسما حتّى تجتمع ستة أجزاء وتتألف، فإذا اجتمعت فهي الجسم وحينئذ يحتمل الأعراض .

ـ وبعضهم الآخر يركّز في تعريف الجسم على احتماله للأعراض. قال قائلون : "الجسم هوما احتمل الأعراض"[46] وقال عبّاد بن سليمان : "الجسم هو الجوهر والأعراض التي لا ينفكّ منها وما كان قد ينفكّ منها من الأعراض فليس ذلك من الجسم"[47]. وهذا المعنى أيضا نجده عند العلاف الذي يرى أنّ الجزء الواحد الذي لا يتجزأ لا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئا من الأعراض غير المماسّة والحركة والسكون والمجامعة حتى تجتمع هذه الأجزاء الستة، فإذا اجتمعت فهي الجسم وحينئذ يحتمل ما وصفنا[48] أي ما وصفنا من الأعراض.

وهكذا نستطيع أن نقول إن تعريف العلاف للجسم كان مصدرا لتعريفات كلّ مَن عاصره أوجاء بعده من المعتزلة، بل إنّ تعريفه كان أوسع التعريفات وأشملها رغم سبقه الزّمني لهم، فكل من جاء بعده ركّز على جانب واحد في تعريف الجسم في حين لم ينس هوأيّ جانب وركّز في تعريفه للجسم على كل الجوانب فجعل الجسم ستّة أجزاء اجتمعت إلى بعضها وتألفت بفعل فاعل (**هوالله**) فإذا حدث هذا الاجتماع أصبح قابلا للأعراض التي لا تكون بإيجاب الطبع كما قال معمّر[49] وإنّما تكون بفعل فاعل أيضا (**هوالله**). وبهذا يتميّز العلاف

44- الأشعري، مقالات الإسلاميين، 4/2 - 5

45- م . ن، 2 / 7

46- م . ن، 2 / 4

47- م . ن، 2 / 7

48- م . ن، 2 / 5

49- الأشعري : م .ن، 6/2 . قال معمر : "أقل الأجسام ثمانية أجزاء، فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض، وهي تفعلها بإيجاب الطبع".

عن سائر المعتزلة بعمق تفكيره وإلمامه وتمسكه دوما بجعل القدرة الإلهية محور فلسفته الطبيعية .

إن المتأمل في نظرية أبي الهذيل الذرية يلاحظ فيها روحا مفقودة في نظرية الذريين اليونان. إنها روح "**الميتافيزيقا**" التي طغت على نظرية العلاف وصبغتها بصبغة أقل ما يقال عنها إنها دينية بحتة. فأبوالهذيل المفكر المسلم ليست له من غاية في دراسة الطبيعة غير إيجاد السند لآرائه الدينية وتركيز العقيدة التي تتمحور حول الله والقدرة الإلهية. فالعلاف لم يحد عن البعد الميتافيزيقي في تفكيره ولو لحظة فتميّز بذلك كما سبق أن قلنا عن الفلاسفة الذين لا يعنيهم سوى البحث النظري المجرد بقطع النظر عن عقيدة أودين لأنهم يرون في ذلك قيدا يعوق الفكر عن التحرر ويمنعه من الوصول إلى حقائق مجردة قد تتصادم مع هذه العقيدة أوتلك أوتناقضها، ولعلّ هذا ما وقع فيه فلاسفة الإسلام رغم جهودهم المضنية في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين. ولكن العلاف المتكلم لم يقع فيما وقع فيه فلاسفة الإسلام لأنه تقيد منذ البداية بنهج رسمه لنفسه وحاول أن يدعمه بكل ما وصل إليه من معارف سواء كانت من القران أومن السنة أو من الفلسفة أومن غيرها ... وجعل أبحاثه في الطبيعة تدور حول إثبات الصانع وإثبات قدرته وإرادته وعلمه وحول حدوث العالم وتناهي المحدثات واستنادها في وجودها إلى الله وقدرته .

فالموجود الطبيعي يتكوّن عند أبي الهذيل من أجزاء لا تتجزأ أومن جواهر فردة. وهذه الأجزاء يجوز عليها أن تتحرك وأن تسكن ويجوز عليها الاجتماع والافتراق. ولكن لا يحدث شيء من ذلك إلا بفعل فاعل وهو الله عند العلاف لأنه يرفض القول بالاجتماع بالطبع على غرار الذريين اليونان، يقول : "إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ"[50]. فالاجتماع والافتراق جائزان على الجسم ولكن لا يكون اجتماع ولا افتراق إلا بإرادة الله سبحانه، ويؤكد العلاف هذا المعنى حين يشترط في بقاء الأعراض قول الله لها بأن تبقى، يقول : "الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى ...ويزعم أن البقاء هو قول الله عز وجل للشيء "ابْقَ""[51] فهويجعل البقاء مرتبطا بقول الله وإرادته، أي يجعله متعلقا بالشيء من خارج في حين يرى

50- الأشعري : م . ن، 14/2

51- م . ن، 2 / 47

البلخي وغيره .. أن الشيء الباقي إنما يكون باقيا بنفسه أوببقاء فيه ثم لا يجوّزون هذا ولا ذاك ليحكموا بعدم بقاء العرض زمانين[52].

وهكذا يفسر أبوالهذيل الموجود الطبيعي على أساس مُوجد يوجده ولا يقتصر دوره على الإيجاد وإنما يفرّقه ويجمعه ويبقيه ويفنيه (متى شاء) فيتميّز بذلك عمّن أثبتوا المادة موجودا طبيعيا وجعلوا الكون والفساد والحركة ... من طبائعها ليقضوا بقدم المادة وبالتالي قدم العالم ولكن العلاف ـ المفكر المسلم ـ لا يقبل هذا القول ويُحيل وجود شيء من ذاته لأنّ كل شيء مستند في وجوده إلى الله : أعراض زائلة، جواهر منفصلة، أجسام لا تنفكّ عن الأعراض، آنات الزمان مستقلة ... فلا شيء يبقى على حال واحدة زمانين ليبقى هناك مبدأ واحدا تستند إليه هذه الأشياء جميعا في وجودها وبقائها، في تأليفها واجتماعها، هو الله[53]. وهكذا يصبح مبدأ حدوث العالم نتيجة منطقية لنظريّة أبي الهذيل الذرّية، ذلك أنه أثبت أن الأجسام مؤلفة من جواهر فردة أومن أجزاء لا تتجزأ، ولما كانت هذه ـ وهي المكونة للأجسام ـ حادثة كانت الأجسام بدورها حادثة .

ولمّا كان لا ينفذ في الكون إلا ما يريده الله ولمّا كان الله قادرا على كل ما يريده فهو قادر عند أبي الهذيل على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى جزء لا يتجزأ، وهذا التفريق لا يحدث طبْعا وإنّما يحدث كما سبق أن قلنا بفعل فاعل وهوالله وكذا الأمر في كل الأشياء. وهذا المعنى واضح عند أبي الهذيل وعباراته صريحة، يقول في تفريق الجسم : "إنّ الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ"[54].

كما يتضح دور القدرة الإلهية في مجال الأعراض كذلك إذ هي جنس مباين للجواهر ولكن لا تنفكّ عنها الأجسام. وعلاقة الأعراض بالأجسام علاقة خارجيّة ظاهريّة وليست علاقة ذاتية بموجب مقوّم ذاتي لأنه لا مجال للقول بطبيعة ذاتية للأشياء بعد أن أثبت العلاف أن الأعراض عارضة وأنها لا تبقى زمانين، وحتى إن بقي عرض زمانين فقد اشترط أبوالهذيل في بقائه قول الله له "ابْقَ" ليصبح كل شيء مستندا عنده إلى إرادة الله وقدرته، وهكذا نجد أنفسنا بإزاء نظرية وإن شابهت نظرية ديمقريطس أوأبيقور في الذرّات من حيث الظاهر فإنّها تغايرها

52- م . ن، 2 / 46

53- أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ط4، مصر، 1982، ص 215 - 214

54- الأشعري : م . ن، 2 / 14

تماما... لقد تلاشت تصورات الأزليّة والمصادفة والآلية لتحل محلها مباحث الحدوث والقدرة الإلهية ...ولم يعد للخلاء الذي تسبح فيه الذرات والذي يلعب دورا هاما في نظرية ديمقريطس وأبيقور أية أهمية إذ لا حاجة للقدرة الإلهية عند أبي الهذيل إلى خلاء حتى تتمكن الذرات من الالتقاء"[55].

وبهذه الطريقة يثبت العلاف ـ في محاولة من أبرع المحاولات ـ أصالته كمفكر مسلم يصدر عن عقيدة دينية ويحاول قدر جهده أن يدافع عن عقيدته بأسلوب منطقي معقول دون أن يغمط الفلسفة حقـّها أويتعسّف في تطويعها لأفكاره، ودون أن يُرمَى كذلك بالزندقة أو الكفر أو الخروج على روح الفكر الإسلامي، بل إن نظريته وجدت صدى عميقا في نفوس كل من جاء بعده اللّهم إلا ما كان من النظاّم أومن ابن حزم أومن فلاسفة الإسلام الذين رفضوها ودافعوا بشكل أو بآخر عن النظرية الأرسطية .

وكما أن نظريّة الجزء فرع عند أبي الهذيل عن صفتيْ القدرة والإرادة الإلهيتين فهي أيضا فرع عن صفة العلم الإلهي، ونجد له في كتاب الانتصار دليلا عقليّا هاما يدلل به على تناهي المحدثات ومخالفتها للمحدث وإحاطة العلم الإلهي بها. يقول الخيّاط في رده على ابن الراوندي : "اعلم ـ علّمك الله الخيروجعلك من أهله ـ أن القول الذي كان أبوالهذيل يناظر فيه هوأن للأشياء المحدثات كلاّ وجميعًا وغاية يُنتهى إليها في العلم بها والقدرة عليها وذلك لمخالفة القديم للمحدَث. فلما كان القديم عنده ليس بذي غاية ولا نهاية، ولا يجري عليه بعض ولا كلّ وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأنّ له كلاّ وجميعا. قال : "ووجدت المحدثات ذات أبعاض وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلٌّ وجميعٌ، ولوجاز أن تكون أبعاض لا كلّ لها جاز أن يكون كلٌّ وجميعٌ ليس بذي أبعاض. فلما كان هذا محالا كان الأوّل مثله"[56].

والمدقّق في هذا الدليل يلا حظ غلبة التفكير المنطقي عليه ووضوح المنهج والعبارة : فهويستعمل المقدّمات المنطقية ويرتّب عليها النتائج ليُلزم الخصم ويقطعه ولكنه يصوغ أفكاره في مصطلحات إسلامية بحتة من مثل العلم والقدرة والقديم والمحدث ... ولا ينسى أن يشفع هذا الدليل العقلي بأدلة نقلية من القرآن كقولـه تعالى (إنّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير) و(بِكُلّ شَيْءٍ عَلِيمٍ) و(بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٍ) و(أَحْصَى كُلّ شَيْءٍ عَدَدًا) ويعلق بقوله : فقد ثبَت بقول الله عزّ وجلّ أنّ للاشياء

55- أحمد محمود صبحي، م . ن، ص 214 - 215

56- الخياط : الانتصار، ص 16 - 17

كلا وثبّت نفسه عالما به، محيطا له، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية[57].

وهكذا تتضح لنا مرة أخرى أصالته في التفكير مع انتفاعه بما بلغه من أفكار الغير. وهو لم يلجأ - حسب النشار - "في تفسير هذه الآيات إلى تفسير لفظي أو ذوق صوفي أوتوقف مع ظاهر الآيات بل اقتنص فيها مذهب الذرّات من نسق الفلسفة العام ووضعه في صورة إسلامية واضحة المعالم"[58].

مواجهة ابراهيم النظام لأستاذه ونفيه للجزء الذي لا يتجزأ

وصفوا النظام فقالوا فيه قولا يدلّ على نبوغه وسعة علمه ورجاحة عقله. فهذا ابن نباتة يقول فيه : "إنه شيخ من كبار المعتزلة وأئمتهم، متقدم في العلوم، شديد الغوص على المعاني، كان من صغره يتوقد ذكاء ويتدفّق فصاحة"[59] وهذا البغدادي يراه : "أحد كبار المعتزلة في البصرة وفرسان أهل النظر والكلام على مذهبهم"[60]. أما ابن المرتضى، فإنه يورد خبرا لأبي عبيدة يقول فيه : "ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله ..."[61] ويؤكد هذا القول رأي تلميذه الجاحظ فيه إذ يقول : "إن الأوائل يقولون إنه يكون في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحا فهوأبوإسحاق النظام"[62].

وهكذا أنت تجد في النظام من المدح بقدر ما تجد فيه من الذمّ، وتجد فيه من الوضوح بقدر ما تجد فيه من الغموض والسعي إلى التوفيق بين الأضداد التي أفرزتها الفترة التي عاشها. فقد كانت فترة حافلة بالصراعات السياسية والاجتماعية والدينيّة، فترة التقت فيها روافد الثقافة العربية الإسلامية بغيرها من ثقافات الأمم الأخرى وتلاقحت بشكل لافت.

في هذه الفترة عاش النظام وعرف كل المدارس المعاصرة له تقريبا : فعاشر الثنوية وقوما من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط الفلاسفة وهشام

57- م . ن، ص 17

58- علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط8،القاهرة، 1981، 473/1

59- ابن نباتة المصري : سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، مطبعة الموسوعات، ط 4، مصر، 1321هـ، ص 153 - 154

60- الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد، مكتبة الخانجي, القاهرة، والمكتبة العربية، بغداد، ومطبعة السعادة، مصر، 1931/1349، 97/6.

61- أحمد بن يحيى بن المرتضى : باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد الدكن، 1316 هـ، ص28

62- عبد الجبار بن أحمد : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق، فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، تونس (د.ت)، ص 265

بن الحكم الرافضي[63] وطالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة[64] ونبغ في الشعر وحفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها، وأكثر من حفظ الأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا[65]، وعاصر حركة الترجمة فاطلع على آراء الفلاسفة ومال كما رأى ابن نباتة في كلامه إلى الطبيعيين منهم والإلهيين واستنبط من كلامهم رسائل ومسائل وخلطها بكلام المعتزلة[66] ولعلّ هذا أحد أسباب مخالفة النظام لأستاذه أبي الهذيل في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ.

فقد ذهب أبوالهذيل كما رأينا إلى أن الجسم يجوز أن يفرّقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ، وأن الجزء الذي لايتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وأنّه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره، وأنّ الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ. وأجاز أبوالهذيل على الجزء الذي لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد، وأن يماس ستة أمثاله بنفسه، وأن يفرده الله فتراه العيون، ويخلق فينا رؤية وإدراكا له، ولم يُجز عليه اللّون والطّعم والرّائحة والحياة والقدرة والعلم، وقال : لا يجوز ذلك إلا للجسم. وأقلّ ما يكون الجسم عنده ستة أجزاء، أحدها يمين والآخر شمال، وأحدها ظهر والآخر بطن، وأحدها أعلى والآخر أسفل[67].

وقد تبنّى هذا القول أغلب المعتزلة وكل الأشاعرة، واتخذوا منه أساسا لمذهب في طريقة خلق العالم وهوأن الله خلق أوّلا أجزاء لا تتجزأ منفردة ثم ألّف الأشياء منها[68] وجعلوا هذه الأشياء مستندة في وجودها وفي حركتها إلى الله والقدرة الإلهية. لكن النظام وهوتلميذ العلاف وأشدّهم احتكاكا به عارض هذا المذهب وكان أكبر خصومه من المعتزلة، فنفى بشدة وجود جزء لا يتجزأ وقال : "لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإنّ

63- عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق، تحقيق، لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، ط 5، بيروت، 1982/1402، ص 113

64- الشهرستاني : الملل والنحل، المطبعة الأدبية، مصر، 1317هـ، 33/1 و67

65- ابن المرتضى : باب ذكر المعتزلة، ص 29

66- سرح العيون، ص 153 و155

67- انظر : الأشعري : مقالات الإسلاميين، 2/ 5 - 14

68- محمد عبد الهادي أبوريدة : ابراهيم بن سيار النظام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1360 / 1946، ص 120

الجزء جائز تجزئته أبدا ولا غاية له من باب التجزؤ"[69]. هذا ما رواه الأشعري وشفعه بقوله : "وقال بعض المتفلسفة : إن الجزء يتجزّأ ولتجزئته غاية في الفعل، فأما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية". أما الخياط فإنه يقول مبيّنا موقف النظام : "أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين" ويضيف : "لما لم يجد [إبراهيم] جسما من الأجسام إلا وهومتناه في مساحته وذرعه، محتمل للقسمة والتنصيف قضى على أن كل جسم منها هذا سبيله"[70].

وأما الشّهرستاني فإنه يورد على عادته في منهجه المقارن مذهب النظام فيقول "إنه قد وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ"[71] دون أن يعيّن هؤلاء الفلاسفة أويسمّيهم .

وفي الجملة فقد اهتمّ النظّام بهذه المسألة وألّف فيها كتابا ذكره الأشعري حين قال : "وحكى النظام في **كتابه (الجزء)** أنّ زاعمين زعموا أن الجزء الذي لا يتجزأ شيء لا طول له ولا عرض ولا عمق ..."[72]. ولم يقتصر النظام في كتابه على إيراد أقوال غيره وإنما أفاد في هذا الباب وأورد آراء له ذات بال. يقول الخيّاط بعد أن بيّن موقف النظّام من الجزء : "وله في هذا الباب مسائل لا يقدر على حلها وكسرها صاحب الكتاب - يعني ابن الراوندي - ولا أمثاله، وإنّما يقدر على حلّها وكسرها مَنْ خالفه في هذا الباب من المعتزلة. والدّليل على ذلك أنك لا تجد على إبراهيم حرفا واحدا في الجزء إلا للمعتزلة فقط"[73].

إذن الخصومة كانت على أشدها بين النظام وبين المعتزلة في هذه المسألة، غالبية المعتزلة تثبت الجزء والنظام ينفيه ويورد الأدلة والبراهين ويؤلف في ذلك الكتب بل ويسْخر في كتابه من هؤلاء الذين أثبتوا جزءا لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق ... ويرى أنه لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبدا ولا غاية له من باب التجزّؤ.

هكذا خالف النظام شيخه وخالف المعتزلة وأقام مذهبا له شأن بدليل عجز مشايخ المعتزلة عن تقويضه رغم اجتهادهم وبدليل إقبال البعض عليه، يقول ابن

69- الأشعري : م . ن، 2 / 17
70- الانتصار : ص 32
71- الملل والنحل، 70/1
72- الأشعري : م . ن، 15/2
73- الانتصار : ص 32

حزم : "... وذهب النظّام وكلّ من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دَقّ إلا وهو يحتمل التجزّي أبدا بلا نهاية، وأنّه ليس في العالم جزء لا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم إليه فهو جسم أيضا وإن دقّ أبدا"[74].

والخصومة بين النظام والمعتزلة حول إثبات الجزء ونفيه شنّها العلاف (أول من أثبت الجزء) يقول ابن المرتضى : "ناظر (النظّامُ) أبا الهذيل في الجزء فألزمه أبوالهذيل مسألة الذرة والنعل (لعلها والبقل) وهو أول من استنبطه فتحيّر النظام. فلما جن عليه الليل نظر أبوالهذيل وإذا النظام قائم ورجله في الماء يتفكر. فقال : "يا إبراهيم، هكذا حال من ناطح الكباش. فقال يا أبا الهذيل، بل جئتك بالقاطع، إنه يطفر بعضا ويقطع بعضا . فقال أبوالهذيل : ما يقطع ؟ كيف يقطع ؟"[75]. فالخصومة إذن بدأت مع العلاف : العلاّف يثبت الجزء الذي لا يتجزأ ويرى وقوف قسمة الجسم عند حدّ، والنظّام ينفي الجزء ويرى أنه ليس لأجزاء الجسم عدد يوقف عليه وأنّ الجزء جائز تجزئته أبدا ولا غاية له من باب التجزّؤ.

ولكن أية قسمة هذه التي يقول بها النظام والتي ليس لها غاية ولا نهاية ؟ أهي قسمة فعلية للجسم أم هي قسمة وهمية ؟ أي هل هي قسمة بالقوة أم قسمة بالفعل ؟

في الحقيقة لم يصرح النظام بهذا، ونصوصه التي وصلتنا صامتة ولا تكفي وحدها لمعرفة قصده، لذلك سنستقرئ كل النصوص حول هذه المسألة ونقارن بينها وبين نصوص النظام وأمثلته . فالأشعري في عرضه لموقف النظام لم يبين فيما إذا كان يقول بقسمة بالقوة أم بقسمة بالفعل رغم أنه يميّز بين القوة والفعل بدليل أنه أورد بعد رأي النظام مباشرة رأي بعض المتفلسفة الذين ينكرون القسمة بالفعل ويقولون بانقسام الجزء بالقوة والإمكان إلى ما لانهاية. وقد يكون الأشعري فهم أن النظام يقول بقسمة بالقوة لأنه درج في كتابه أن يقارن بين كل قول لمعتزلي وشبيهه من الفلسفة، ولكننا نجد عند الخياط ما يُشعر أنه كان يقول بقسمة بالقوة، يقول الخيّاط : "وإنّما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين"[76] وكثيرا ما تفيد القسمة بالوهم عند الفلاسفة القسمة بالقوة . ثم إنّ ابن حزم يتبنى رأي النظام ويدافع عنه بشدة وعبارات ابن حزم واضحة في أنّه فهم من قسمة

74- علي بن أحمد بن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية، مصر، 1317هـ، 92/5.
75- ابن المرتضى : باب ذكر المعتزلة : ص 29
76- الخياط : الانتصار : ص 32

النظام القسمة بالقوّة، يقول : "وذهب النظام وكلّ من يحسن القول من الأوائل إلى أنّه لا جزء وإن دقّ إلا وهويحتمل التجزي أبدا بلانهاية"[77]. أما الشهرستاني فإنه لا يزيد على أن يقول ـ كما رأينا ـ إنه وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ.

ويرى البغدادي أنه "أخذ عن هشام (بن الحكم) وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ ثم بنى عليه قوله بالطفرة"[78] ويضيف في موضع آخرمن كتابه : "الفضيحة العاشرة من فضائحه قوله بانقسام كل جزء لا إلى نهاية، وفي ضمن هذا القول إحالة كون الله تعالى محيطا بآخر العالم عالما به"[79]. ولا نجد في قوليْ البغدادي ما يؤكد لنا أيّة قسمة يقول بها النظام ولوأنّنا نجد القول الثاني يستند إلى دليل العلاف في تناهي الموجودات لإثبات علم الله وإحاطته بالموجودات.

وفي الجملة فإننا لا نستطيع أن نثبت بالاعتماد على هذه الأقوال رأيا صحيحا ولكن من المرجّح أنّ كلّ هؤلاء المفكرين فهموا القسمة بالقوة لاعتبارات أهمها العبارات الواردة في نصوصهم من مثل "القسمة بالوهم" و"احتمال التجزّي" والوهم والاحتمال لا يكونان فعلا، هذا إضافة إلى ربط قول النظام بأقوال الفلاسفة عند الشهرستاني والبغدادي والأشعري، والفلاسفة وعلى رأسهم أرسطويقولون بالقسمة بالقوة ولا يعترفون بقسمة بالفعل. يقول أرسطو: "من الصعوبة الكبرى افتراض أن الجسم قابل للقسمة إلى ما لا نهاية، وأنه من الممكن تحقيق هذه القسمة. فماذا يبقى في الواقع في الجسم الذي يمكن أن يخلص من قسمة كهذه ؟ فإذا افترض أنّ شيئا قابلا للقسمة مطلقا وأنّه يمكن حقيقة قسمته هكذا فلا يكون من المحال في شيء أنّه أمكن قسمته مطلقا مع أنّه لم يقسم في الواقع ولا أنّه قد قسم فعلا"[80].

ويوافق هذا القول ما أثبته الأشعري بعد إيراد رأي النظام من قول بعض المتفلسفة إن الجزء يتجزأ ولتجزئته غاية في الفعل فأما في القوّة والإمكان فليس لتجزئته غاية. فهل يكون الأشعري قد أدرك معنى قول النظام فوجده مطابقا لقول أرسطو؟ هذا ممكن وإن صحَّ فإنه يدلّنا على فهم النظام الثاقب وإدراكه لمذاهب الفلاسفة دون بقية المعتزلة .

77- ابن حزم : م . ن : 92/5

78- البغدادي : الفرق بين الفرق : ص 113

79- م.ن : ص 123

80- أرسطو: الكون والفساد، ترجمة، أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1932/1350، ص 119 - 120.

ولكنّ رغم كلّ هذه النصوص وهذه الشهادات فإننا لا نستطيع أن نجزم أنّ النظّام كان يقول بقسمة بالقوة لأننا نجد أيضا من النصوص ما يعارض ما وصلنا إليه إلى حدّ الآن، فقد أورد الاسفراييني خبرا جاء فيه : "وكلّمه أبوالهذيل في هذه المسألة فقال : لوكان كل جزء من الجسم لا نهاية له لكانت النملة إذا دبّت على البقلة لا تنتهي إلى طرفها . فقال (النظام) : إنها تطفر بعضا وتقطع بعضا"[81]. فهذا اعتراض اعترض به أبوالهذيل على النظام فردّ بالطّفرة. والطفرة كما يفهمها إبراهيم هي أنه يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني ويكون ذلك على جهة الطفرة[82].

يقول الشّهرستاني في توضيح موقف النظام من الطّفرة : "وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ وأحدث القول بالطفرة لما أُلزِمَ مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنّها قطعت ما لا يتناهى، وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى ؟ قال يقطع بعضها بالمشي وبعضها بالطفرة. وشبّه ذلك بحبل شُدّ على خشبة معترضة وسط البئر طوله خمسون ذراعا وعليه دلومعلّق وحبل طوله خمسون ذراعا عُلّق عليه معلاق، فيجريه الحبل المتوسط، فإنّ الدلويصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعا في زمان واحد، وليس ذلك إلا أنّ بعض القطع بالطفرة"[83].

ولا نستطيع أن نفهم من هذين الاعتراضين إلا أن الخصوم قد فهموا من القسمة التي يقصدها النظام القسمة الفعليّة وإلاّ ما سألوه هذا السؤال إطلاقا ذلك أن القسمة إذا كانت احتمالية وبالقوة فلا داعي لأن يُلزمه الخصوم مشي نملة من طرف الصخرة إلى طرفها الآخر، فهذا محال وغير متحقق مع قول النظام بتناهي الأجسام في المساحة والذرع وإلا أصبح الأمر مجرد عبث وجدال لا يخضع لمنطق. ثمّ إن النظام في صيغة جوابه عن هذا الاعتراض الموجّه له يؤكد أنه كان فعلا يقصد القسمة بالفعل وإلا لما قال بالطفرة البتّة ولما ضرب هذه الأمثلة الواقعيّة المحسوسة (مثال الخشبة والبئر).

إذن فالخصام بين النظام وخصومه قائم على التجزئة الفعلية غير المتناهية لا التجزئة الوهميّة. ويورد ابن حزم اعتراضين آخرين للخصوم على النظام يؤكدان القسمة الفعليّة. أولهما قولهم أيّما أكثر أجزاء الجبل أوأجزاء الخردلة ؟

81- أبوالمظفر الاسفراييني : التبصير في الدين، تحقيق، محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، مصر، ومكتبة المثنى، بغداد، 1955/1374، ص 68.

82- الأشعري : مقالات الإسلاميين، 19/2.

83- الشهرستاني : الملل والنحل : 1/ 70 - 71.

وأيّما أكثر أجزاء الخردلة أوأجزاء الخردلتين ؟ قالوا : فإن قلتم بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل صدقتم وأقررتم بتناهي التجزّي وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ. وإن قلتم ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة كابرتم العيان لأنّه لا يحدث في الخردلة جزء إلا ويحدث في الخردلتين جزآن وفي الجبل أجزاء. وثانيهما قولهم : هل لأجزاء الخردلة كلٌّ أم ليس لها كلٌّ ؟ وهل يعلم الله عدد أجزائها أم لا يعلمه ؟ فإن قلتم لا كُلَّ لها نفيتم النهاية عن المخلوقات الموجودات وهذا كفر. وإن قلتم إن الله تعالى لا يعلم عدد أجزائها كفرتم. وإن قلتم إن لها كُلا وإن الله تعالى يعلم عدد أجزائها أقررتم بالجزء الذي لا يتجزأ[84].

أمّا الاعتراض الأول فإننا نجد الردّ عليه عند الخياط إذ يقول : "إنّ إبراهيم يزعم أنّ الجبل إذا نصف بنصفين ونصفت الخردلة بنصفين فنصفا الجبل أكبر من نصفيْ الخردلة، وكذلك إن قسما أرباعا وأخماسا وأسداسا، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها"[85].

وفي الردّ كما في الاعتراض إشارة واضحة إلى القسمة الفعلية وإلى ما ينتج عنها ولا أدلّ على ذلك من مقارنة أجزاء الجبل بأجزاء الخردلة، فبالإمكان تقسيم الجبل والخردلة ومشاهدة ما ينتج عن هذا التقسيم. فأمّا الخصوم فقد رأوا أن التقسيم قد يحصل وأن النتيجة هي الوقوف عند جزء لا يتجزأ لأننا إن لم نقف عند جزء لا يتجزأ يكوّن كلاّ من الجبل والخردلة ويكون في الجبل من الأجزاء أكثر من الخردلة وقلنا إنّه لا نهاية للتجزي أصبح الجبل مساويا للخردلة لأن مالا نهاية يساوي ما لا نهاية. وأما النظام فإنه رأى أنّه إذا لم تقف القسمة عند حدّ وإذا ما قسمنا الجبل والخردلة أنصافا وأرباعا وأسداسا فإننا لا نصل إلى جعل أنصاف الخردلة مساوية لأنصاف الجبل لأن أنصاف الجبل وأرباعه وأسداسه تبقى دائما أكبر من أنصاف الخردلة وأرباعها وأسداسها.

وأمّا الدليل الثاني فإنّه يقوم على قول أبي الهذيل العلاف المتعلّق بالمخلوقات فإنّ لها كلاّ وبعضا وغاية أي أنها متناهية وذلك لإثبات إحاطة علم الله بالموجودات. وهذا الدّليل يؤكّد أنّ العلاف وغيره قد فهموا مرة أخرى أنّ النظّام يقصد القسمة الفعليّة وإلاّ لما وقع الاعتراض عليه بمثل هذا الاعتراض لأنّ القسمة إن كانت احتمالية تبقى في مستوى ذهني دون أن تتعارض مع علم الله

84- ابن حزم : الفصل : 93/5 وما بعد.

85- الخياط : الانتصار : ص 34.

وإحاطته بالمخلوقات. وهكذا يبقى مذهب النظام غامضا يحتمل هذا المعنى وذاك فيخالف المعتزلة ولايبلغ وضوح الفلاسفة في هذا الباب.

وفي الجملة فإنّ النظام قد خالف شيخه ونفى الجزء الذي لايتجزأ الذي جعله أبوالهذيل شيئا يصعب تصوّره، شيئا لا طول له ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، ونزعة النظّام الحسّية لم تستطع أن تتصوّر هذا الجزء وهي التي لا تتصوّر الطول إلا على أنّه الطويل، والعرض إلاّ على أنّه العريض، والخَلق إلا على أنّه المخلوق، والإرادة إلا على أنّها المراد[86] وقد يكون نفاه كذلك بدافع من ميله إلى الفلاسفة إذا صحّ قوله بقسمة بالقوة.

هذا موقف النظام من الجزء فما هوموقفه من الجسم والعرض وهما مبحثان هامان من مباحث الطبيعة المرتبطة بنظرية العلاف في الجزء ؟

يعرّف النظّام الجسم فيقول : "الجسم هوالطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه، وإنه لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء" ويعلق الأشعري على مقالة النظام فيقول : "وكانت الفلاسفة تجعل حد الجسم أنه العريض العميق"[87] فهو إذن يخالف أبا الهذيل في تكوين الجسم، ذلك أن أبا الهذيل يرى أن "الجسم أقلّ ما يكون ستة أجزاء : أحدها يمين والآخر شمال، وأحدها ظهر والآخر بطن، وأحدها أعلى والآخر أسفل"[88].

فالنظّام إذن لا يقبل تعريف العلاّف ويرى أن الجسم ليس لأجزائه عدد يوقف عليه تمشّيا مع مذهبه في نفي الجزء الذي لا يتجزأ وتفكير النظّام هنا أكثر منطقية من تفكير أبي الهذيل : فالعلاف يجعل الجزء شيئا لا يكاد يدرك إذ لا طول له ولا عرض ولا عمق ... ثم يقضي بكون الجسم الذي هوطويل عريض عميق مؤلفا من ستة أجزاء لا طول لها ولا عرض ولا عمق وباجتماعها يحدث الطول والعرض والعمق. وهذا أمر محيّر، إذ كيف يتألف الجسم الطويل العريض العميق من أجزاء لا طول لها ولا عرض ولا عمق.

لم يقبل النظام هذا الأمر لأنه صاحب نزعة حسية ترفض الأمور المجردة ولا أدلّ على ذلك من قوله إن الطول هوالطويل وإنّ العرض هو العريض وإنّ الألوان والطّعوم والأراييح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة ...أجسام

86- الأشعري : مقالات الإسلاميين، 2/ 38 و52.

87- م . ن، 2/6

88- م . ن، 2/5

لطاف[89]. فما يسمّيه أبوالهذيل أعراضا يجعله النظام أجساما لطيفة لأنّه كما سنرى لا يثبت من الأعراض إلا الحركة. وهكذا نميز عند النظام نوعين من الجسم : جسم ثقيل وجسم لطيف، فأمّا الجسم الثقيل أوالكثيف فهوالجسم الطبيعي القابل للتشكل في طول وعرض وعمق، وأما الجسم اللطيف فهوما اعتاد الناس أن يطلقوا عليه اسم "العرض". وهذا ما جعله يرفض تعريف أبي الهذيل للأعراض ويرى أنّها لم تُسمَّ أعراضا إلا لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها، وأنكر أن يوجد عرض لا في مكان أو يحدث عرض لا في جسم خلافا لشيخه الذي جوّز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان كالوقت والإرادة من الله سبحانه والبقاء والفناء وخلق الشيء الذي هوقول وإرادة من الله تعالى[90].

فالأعراض إذن لم تسمّ أعراضا عند النظام إلاّ لاعتراضها في الأجسام وقيامها بها. معنى هذا أنها لولم تعترض في هذه الأجسام لما سميت أعراضا، لأجل ذلك نفى النظام الأعراض وقال : "إنه لا عرض إلا الحركات" والأعراض لا تبقى عند النظام زمانين خلافا لأبي الهذيل الذي يرى أنّ من الأعراض ما يبقى كسكون أهل الجنة وكالألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة[91]. والنظام يتفق في هذا المجال مع الأشاعرة الذين لا يجوّزون بقاء الأعراض زمانين وربّما أخذوا عنه هذا القول لسبقه الزمني عليهم.

وزاد النظام فعارض أبا الهذيل مرّة أخرى في إمكان رؤية الأعراض : فقد ذهب أبوالهذيل إلى أنّ "الأجسام تُرى وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع، وأنّ الإنسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحرّكا، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكنا ... ولكن إبراهيم أحال رؤية الأعراض لأنه لا عرض عنده إلا الحركة والحركة لا ترى لأنّ الإنسان لا يرى عنده إلاّ الألوان"[92].

فالعالم يتكوّن عند النظّام من أجسام أمّا الأعراض فإنّه لا يثبتها بل ينفيها ولا يثبت عرضا إلاّ الحركة، وعلى ذلك فكل ما ليس بحركة فهو جسم .فالألوان والطّعوم والأراييح ... ليست سوى أجسام لطيفة لها حيّز تشغله. وهكذا يصبح

89- م . ن، 38/2

90- م . ن، 57/2

91- م . ن، 47/2

92- الأشعري : مقالات الإسلاميين، 49/2 - 50

العالم المادي بعد إنكار الأعراض وتجسيم كل ما في الوجود المحسوس عبارة عن مادة وحركة[93].

والأجسام التي منها يتكون العالم أجناس متضادّة، ولكل منها طبيعته الخاصة : فالماء شأنه السيلان، والنار الإحراق، والحجر الثقيل شأنه الانحدار ... ولكنّ الله قهر المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها إذا خلّيت وما هي عليه، فأما إذا منعت مما هي عليه من المنافرة وقهرت على الاجتماع فإنّ من جوهرها وشأنها الاجتماع عند القهر لها، كما أنّ من جوهرها وشأنها المنافرة عند تخليتها وما هي عليه. ويورد النظام مثالا لذلك فيقول : "وجدت الحرّ مضادا للبرد ووجدت الضدّين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أنّ لهما جامعا جمعهما وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف. وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أن محدثا أحدثه ومخترعا اخترعه لا يشبهه، لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالته على الحدث وهوالله رب العالمين"[94].

وهكذا يضيف النظام إلى المادة والحركة ركنا ثالثا لا بد من توفره لإخراج المادة عن طريق الحركة من العدم إلى الوجود. وبهذه الطريقة يثبت وجود الصّانع، وهووجود ضروري ويثبت حدوث العالم على غرار أبي الهذيل الذي اشترط هوالآخر الحركة لحدوث العالم كما جاء في أمالي المرتضى من أنّ رجلا قال له يوما : "دُلّ على حدوث العالم بغير الحركة والسكون. فقال له أبوالهذيل مثلك مثل رجل قال لخصمه : احضر معي إلى القاضي ولا تُحضر بينتك"[95].

ويتدرج النظام في نسقه الفكري ليثبت عن طريق جمع الله للمتضادات قوله بالكمون. يقول : "إن الله عز وجل عند ذكر إنعامه على عباده وامتنانه على خلقه يقول : (أفرَأيتمْ النارَ التي تـُورُون، أأنتُمْ أنشأتُم شَجرَتَهاَ أمْ نحنُ المنْشِئون)[96] فهويقول "شجرتها" وليس في تلك الشجرة شيء، وهوتعالى لم يرد في هذا الموضع إلا التعجيب من اجتماع النار والماء، وهما ضدان، وقال عز وجل "الذي

93- أبوريدة : ابراهيم بن سيار النظام، ص 119

94- الخياط : الانتصار، ص، 40 - 41

95- الشريف المرتضى : أمالي المرتضى، تحقيق، محمد أبوالفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1967/1387، 181/1

96- الواقعة 71 - 72

جَعَلَ لكمْ منَ الشجَرِ الأخْضَرِ نارًا فإذَا أنتمْ منهُ توقدونَ"[97] ولو كان الأمر في ذلك على أن يخلقها ابتداء لم يكن بين خلقها عند أخضر الشجر وعند اليابس الهشيم فرق ولم يكن لذكر الخضرة الدالة على الرطوبة معنى"[98]. فالعود رغم رطوبته النار كامنة فيه، وهذا دليل عند النظام على وجود قاهر قهر هذين الضدين وهما الماء والنار على الاجتماع.

في المكان الواحد بأن جعل النار كامنة في العود. فالقول بالكمون إذن قول بالتوحيد وردّ على المانوية التي تقسم كل ما في الكون إلى قسمين : قسم يتبع النور وقسم يتبع الظلمة، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى انتفاء القصد والتدبير وانتفاء المدبر الحكيم، ذلك أن الأضداد وقتها قد تجتمع مصادفة واتفاقا وهذا غير ممكن عند النظام. ويرتقي النظام درجة أخرى ليثبت أن هذا الاجتماع بين الأضداد يتم عن طريق "المداخلة" والمداخلة كما عرفها الأشعري هي : "أن يكون حيّز أحد الجسمين حيّز الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر". قال النظام : "كل شيء قد يداخل ضده وخلافه، فالضد هو الممانع المفاسد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة والحر والبرد. والخلاف مثل الحلاوة والبرودة والحموضة والبرد. وزعم أن الخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيْلا من ثقيل وأكثر قوة منه فإذا داخله شغَله، يعني أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل القليل القوة"[99] هكذا تتداخل المتضادات عنده تداخلا مطلقا، ولا حاجة للنظام من أجل تفسير الحركة أو التغيّر إلى الخلاء ليبقى المجال مفتوحا لله وقدرته.

بمثل هذا الاستدلال تظهر أفكار النظام في نسق فكري واضح ومتميز عن أستاذه العلاف وعن غيره من المتكلمين. وإذا أردنا أن نقارن في كلمة بين رأي النظام في تكوين العالم وبين رأي أستاذه نستطيع أن نقول : إن العالم حادث عند كليهما، وإنه محتاج في وجوده إلى محدث أوإلى صانع أخرجه عن طريق الحركة من العدم إلى الوجود، ولكنهما يختلفان في طريقة تكوين هذا العالم : فالعلاف يرى أن الله خلق أجزاء لا تتجزأ ركّب منها الأجسام ووصفها بأعراض، أما النظام فإنه لا ينكر وجود هذه المادة التي خلقها الله وركّب منها الأجسام. ولكن هذه المادة ذاتها هي أجسام، ولا وجود لأجزاء لا تتجزأ أوجواهر فردة ولا لأعراض غير الحركة. وهذه الأجسام هي في حركة دائمة عنده لأنه ينفي السكون ويقول : "لا

97- يس 80

98- الجاحظ : الحيوان، تحقيق، عبد السلام هارون، مكتبة الحلبي، مصر، 1943/1362، 32/5

99- الأشعري : مقالات الإسلاميين، 24/2

أدري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين : أي تحرك فيه وقتين وزعم أن الأجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد"[100]. فالحركة لا تعني عنده كما عند العلاف الحركة من مكان إلى مكان فقط وإنما تعني زيادة عن هذا المعنى الذي يسمى "حركة النقلة" معنى "الاعتماد" وهو حركة في نفس المكان. يقول : "والحركات على ضربين : حركة اعتماد في المكان وحركة نقلة عن المكان"[101]. وإذا أراد الله خلق شيء قهر المتضادات وجمعها إلى بعضها عن طريق المداخلة المطلقة.

وهكذا يختلف النظام عن أبي الهذيل في طريقة التحليل والتدليل ولكنه يتفق معه في الغاية وهي إثبات الصانع وحدوث العالم وجعل الموجودات تستند في وجودها لقدرة الله المطلقة ليكون كل منهما قطبا من أقطاب دائرة الاعتزال لكن النظام يبدو أعلى كعبا من العلاف ومن سائر المعتزلة في وضوح الحجة وقوتها وفي منطقيّة الآراء وانطباعها بالطّابع الفلسفي.

فالمتأمل في النصوص التي وردت حول النظام يستنتج معرفة النظام بالفلسفة وانتفاعه منها وهي حسب البعض سبب مخالفته لشيخه. فالشهرستاني مثلا درج في كتابه على مقارنة آراء النظام بآراء الفلاسفة ورأى أنه قد "طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وأنّه كان أعلى كعبا من أصحابه في تقرير مذاهبهم"[102]. والبغدادي يرى أنه عاشر زمان شبابه قوما من الثنوية وقوما من السُّمَنيّة القائلين بتكافؤ الأدلة وخالط بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي أدخل مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة إلى دين الإسلام[103]. وقد أورد القاضي عبد الجبار خبرا جاء فيه أن النظام خرج إلى الحجّ فلقي هشام بن الحكم وغيرهم وناظرهم في دقيق الكلام ونظر في كتب الفلسفة[104]. أما ابن نباتة فإنه يعلّل استبشاع المسلمين لآرائه بإقباله على الفلسفة إذ يقول : "وإنما أداه إلى المذاهب التي استبشعت منه تدقيقه وتغلغله، فإنه كان قد اطلع على كثير من كتب الفلاسفة ومال في كلامه إلى الطبيعيين منهم

100- م . ن، 22/2.

101- م . ن، 38/2.

102- الشهرستاني : الملل والنحل، 1/ 33 و67.

103- البغدادي : الفرق بين الفرق، ص 113 - 114

104- القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال، ص 254

والإلهيين فاستنبط من كلامهم رسائل ومسائل وخلطها بكلام المعتزلة"[105] ويرى أن مذهب النظام هو مذهب السفسطائية. ونقرأ لابن المرتضى أن جعفر بن يحيى البرمكي ذكر أرسطاطاليس والنظام حاضر فقال : قد نقضتُ عليه كتابه. فقال جعفر : كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه ؟ فقال : أيما أحب إليك أن أقرأه من أوّله إلى آخره أم من آخره إلى أوّله ؟ ثمّ اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقض عليه فتعجب منه جعفر[106].

فهذه النصوص تثبت معرفة النظام بالفلسفة واطلاعه عليها، والنصوص التي خلفها لنا النظام وإن كانت قليلة تؤكد هذه المعرفة. ذكرالخطيب البغدادي أن له مذهبا في ترقيق الشعر وتدقيق المعاني لم يسبق إليه وأنه ذهب فيه مذهب أصحاب الكلام المدققين[107]. يقول مثلا في تلميذه الجاحظ :

حبّي لعمروجوهرٌ ثابت — وحبّه لي عَرَضٌ زائل

به جهاتي الست مشغولة — وهوإلى غيري بها مائل[108]

فالنظام هنا ولكي يعبر عن مشاعره لتلميذه استعمل - وفي الشعر- مصطلحات فلسفية كالجوهر والعرض والجهات الستّ، وهي تبدو عند غيره بعيدة عن الشعر والمشاعر ولكن النظّام يستغلها ويجيد التعبير بها عن مشاعره تجاه تلميذه. ولعل هذا ما دفع ببعض الباحثين إلى اعتباره " فيلسوف المعتزلة"[109]. أما المستشرقون فإنهم لا يرون فيه إلا تلميذا لأرسطووغيره من الفلاسفة اليونانيين، يقول أو ليري مثلا : "أما ثاني قادة المعتزلة فهوإبراهيم بن سيّار النظام المتوفى سنة 231 هـ والذي كان تلميذا متخصصا بالفلاسفة اليونان ..."[110].

هذه بعض النصوص التي تفيد اطلاع النظام على الفلسفة فهل تكفي للحكم بأنه كان فيلسوفا ؟

الحقيقة أنّها لا تكفي لأن النظام لم يبحث الفلسفة لذاتها بحثا مجردا كالفيلسوف حتى إذا وصل حقيقة اعتقدها وإنما هو ينطلق دوما معتقِدًا ويحاول

105- ابن نباتة : سرح العيون، ص 153 - 155

106- ابن المرتضى : باب ذكر المعتزلة، ص 29

107- الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد، 97/6

108- حسن السندوبي : أدب الجاحظ، القاهرة، 1931/1350، ص 72

109- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، 256/1

110- دي لاسي أوليري : الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة، اسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1972، ص 111

تصيّد كل ما يمكن أن يدعم معتقده وهذا شأن المتكلم لا الفيلسوف بشهادة ابن خلدون الذي يقول : "والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات، وهو بعض من هذه الكائنات إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم. وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات، إنما هونظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته. ونظر المتكلّم في الوجود من حيث أنه يدلّ على المُوجِدِ. وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنّما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يُستدلّ عليها بالأدلة العقلية"[111].

والنظاّم يعترف بنفسه أنّه لم يبحث الفلسفة إلا لنصرة عقيدته . يذكر الخياط أنه قال وهو يجود بنفسه : "اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، ولم أعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة إلا لأشدّ به التوحيد، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء. اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليَّ سكرة الموت. قالوا فمات من ساعته"[112].

فالنظاّم إذن ليس فيلسوفا وإنما هو متكلم بارع اعتقد عقيدة وراح يدافع عنها، فاطلع على الفلسفة اليونانية والهندية والفارسية والإسكندرانية وناظر الثنوية والمجوس والزنادقة، وحرر العقل وجعل علم الكلام نظيرا للفلسفة في عمق الأفكار وفي دقة المصطلحات فأثار على نفسه الخصوم الذين حذروا منه وشنعوا به وكفروه واعتبروه زنديقا، ماجنا، مستهترا، ملحدا من كبار الملاحدة ... ولكن يبقى النظام مع ذلك متكلما جريئا وممثلا للتلاقح بين الفلسفة وعلم الكلام وممهدا لظهور الفلسفة الإسلامية فيما بعد.

هكذا انتفع النظام من الفلسفة واختلف مع شيخه العلاف في إثبات الجزء وانفرد في الفكر الاعتزالي بنفيه للجوهر الفرد رغم انتمائهما لدائرة فكرية واحدة هي الفكر الإسلامي وبالأخصّ فكر المعتزلة وقد كانت غايتهما واحدة هي الدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية لكنهما اختلفا مع ذلك في منهج التدليل والتحليل. إن جوهر القضية ليس هو إثبات الجزء أونفيه لأنّهما ليسا فيلسوفين حتى يبحثا المسائل الطبيعية لذاتها كما أشرنا سابقا وإنما هما متكلّمان يدافع كل منهما عن عقيدته بما أوتي من علم وقدرة على الاستدلال، ولكنهما رغم هذا الاختلاف

111- ابن خلدون : المقدمة، دار القلم، ط4، بيروت، 1981، ص 466.
112- الخياط : الانتصار، ص37.

يلتقيان في النهاية ليثبت كل منهما ما انطلق إليه وهو إثبات وجود الصانع وحدوث العالم واستناد الموجودات في وجودها إلى قدرة الله وحده ... وقد استعان كل منهما بما اطّلع عليه من أقوال وأفكار .

ولم يجد رأي النظام معارضة من متكلمي المعتزلة لمجرد متابعته للفلاسفة في نفيه للجزء لأن العلاف نفسه انتفع في إثباته للجوهر من فلاسفة آخرين، وإنما عارض أغلب المتكلمين فكرة نفي الجزء لما لها من خطر على الدين عندهم. وقد عبر بعضهم عن هذا التخوف بقوله : "فإن قيل :هل لهذا الخلاف ثمرة ؟ (يعني الخلاف حول نفي الجزء وإثباته) قلنا : نعم. في إثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدي إلى قدم العالم ونفي حشر الأجساد وكثير من أصول الهندسة المبني عليهما دوام حركة السماوات وامتناع الخرق والالتئام"[113].

إذن التخوّف كان من الوقوع فيما وقع فيه الفلاسفة من القول بقدم العالم، ولكن النظام لم يقع فيما وقع فيه الفلاسفة ولم يقل مثلهم بقدم العالم وإنّما أثبت أن العالم حادث وأنه في حاجة إلى صانع وأن الموجودات الحادثة مستندة في وجودها إلى إرادة الله وقدرته ... وبهذا يخرج من صفّ الفلاسفة ليكون متكلّما استخدم الأسلوب الفلسفي للتدليل على عقائده الإيمانية دون أن ينحرف عن دائرة الفكر الاعتزالي خاصة والإسلامي عامة .

وبالتالي نستطيع أن نقول إن الخلاف بينه وبين أبي الهذيل في مسألة الجزء أوفي غيرها من المسائل لم يكن إلا اختلافا في المنهج لم يؤثر في جوهر القضية التي نصبا نفسيهما للدفاع عنها وهي قضية التوحيد والردّ على الملحدين. ولهذا لا يفرّق الخيّاط بينهما وبين بقية المعتزلة عند حديثه عن دورأعلام المعتزلة في الدفاع عن العقائد فيقول : "وهل على الأرض أحد ردّ على أهل الدهر ... سوى المعتزلة كإبراهيم وأبي الهذيل ومعمر والأسواري وأشباههم ؟ وهل يُعرف أحد صحح التوحيد وثبّت القديم جل ذكره واحدا في الحقيقة واحتجّ لذلك بالحجج الواضحة وألّف فيه الكتب وردّ فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم"[114].

113- التفتازاني : شرح العقائد النسفية، ص 46.

114- الخياط : الانتصار، ص 21.

هذا مثال من أمثلة الجدل المثمر في علم الكلام الإسلامي، وهو جدل يرتقي بهذا العلم ويسطّر منهجا عقليا صارما في الدفاع عن التوحيد وليس مجرّد بدعة مرفوضة كما يرى البعض.